Felix Heinzer

Reformliturgie: Ihre Bücher und ihr Raum

Grundsätzliche Überlegungen am Beispiel Blaubeurens

Mein Beitrag versteht sich, wie sein Untertitel andeutet, als Versuch, über Fragen und Probleme, die sich mit dem Thema dieser Tagung verbinden, in grundsätzlicher Weise nachzudenken, diese Reflexion zugleich aber auch auf das konkrete Forschungsprojekt zu beziehen, das zum Auslöser für dieses Kolloquium geworden ist: die Untersuchung der Chorsituation der Klosterkirche Blaubeuren, die sich als exemplarisches Terrain für die Entwicklung methodischer Ansätze zu einer Erschließung von Zusammenhängen zwischen Liturgie und sakraler Architektur und Ausstattung anzubieten scheint.[1]

Meine Beobachtungen und Überlegungen artikulieren sich im folgenden in vier Schritten:

Ausgangspunkt ist die kritische Befragung des angesprochenen Grundthemas, d.h. eine Problematisierung des Zusammenhangs von Liturgie und sakraler Kunst, insbesondere eines funktional ausgerichteten Verständnisses dieses Zusammenhangs.

In einem zweiten Punkt soll der Begriff der klösterlichen Reform, speziell im Hinblick auf den liturgischen Bereich, etwas näher beleuchtet werden, wobei hier bereits eine gewisse Fokussierung auf die Situation Blaubeurens stattfindet, da das Augenmerk vor allem dem Kontext der Melker Reform gelten wird.

Dann wird Blaubeuren gänzlich in den Vordergrund rücken, und zwar anhand einer wichtigen schriftlichen Quelle zu seiner spätmittelalterlichen Gottesdienstpraxis: einem liturgischen Direktorium für das Kirchenjahr 1499/1500, das uns eine Möglichkeit bietet, die bis dahin gesammelten Überlegungen gegenzulesen und zu verifizieren.

Abschließende Überlegungen sollen andeuten, in welche Richtung die Suche nach Alternativen oder zumindest differenzierenden Ergänzungen zur Frage nach dem »Funktionieren« einer Anlage wie der des Blaubeurer Chors gehen könnte.

I.

Eric Palazzo, Kunsthistoriker und Liturgiewissenschaftler in einer Person und damit in besonderer Weise von dieser Frage betroffen, hat vor kurzem in einem methodologischen Essay interessante Denkanstöße zur grundsätzlichen Problematik des Verhältnisses von Ikonographie und Liturgie vorgelegt.[2] Bemerkenswert erscheint mir dabei insbesondere sein Hinweis auf die Gefahr, einem liturgischen Kontext ange-

hörende Kunstwerke auf eine eher vordergründige und gewissermaßen automatische Funktionalität im Dienst der Liturgie zu reduzieren.[3] Einer derartigen Engführung, die der Komplexität dieses Verhältnisses nicht gerecht wird, sei entgegenzusetzen, dass die Verbindung zwischen Ikonographie und Liturgie im Mittelalter gleichermaßen auch über die Vorstellung der *Präsenz* geht. Pointiert formuliert: Für das Verständnis eines sakralen Bildes ist nicht so sehr die Tatsache entscheidend, dass dieses während der liturgischen Feier gesehen werden kann, sondern vielmehr seine Gegenwart an sich, das Faktum also, dass es während dieses Vollzugs *da* ist. Als Beispiele dafür nennt Palazzo Wand- oder Glasmalereien in Kirchen, die nicht selten im Verlauf einer gottesdienstlichen Zeremonie weder von den eigentlichen Akteuren noch von den sonstigen Teilnehmern optisch wahrgenommen werden konnten.

Gewiß gibt es auch den direkten Bezug zur rituellen Funktion (aber dieser ist, wie Palazzo zu Recht betont, eher selten). Doch noch einmal: Das sakrale Bild bezieht seine Bedeutung und seinen Wert nicht oder nur bedingt aus einer Indienstnahme und damit auch einer »Erklärung« durch eine konkrete liturgische Funktion, sondern es tut dies primär über die Teilhabe am Ganzen der Liturgie. Anders formuliert: Es hat durch sein Da-Sein, durch seine Präsenz eigenen liturgischen Wert, oder noch pointierter: es *ist* in gewisser Weise selbst Liturgie.[4]

Sicher wäre zu fragen, inwieweit diese Überlegungen, die sich bei Palazzo primär auf die künstlerische Ausstattung beziehen, auch auf den sakralen *Raum* übertragen lassen, der doch in erheblich stärkerem Maße funktionalen Aspekten unterworfen ist. Dennoch scheinen mir diese Überlegungen auch für unsere Diskussion als grundsätzliches Warnsignal von großer Wichtigkeit.

II.

Eine zweite grundsätzliche Frage schließt sich hier an. Sie betrifft den Begriff der »Reform«, dem im Kontext unserer Diskussion entscheidende Bedeutung zukommt. Die Arbeitshypothese, ein sakraler Raum wie etwa der Blaubeurer Mönchschor sei durch den Anschluss des Klosters an eine spätmittelalterliche Reformbewegung, in diesem Fall an die Melker Richtung, mit einem veränderten liturgischen Anforderungsprofil konfrontiert worden, auf das er »reagieren« musste, wirft die Frage nach Bedeutung und Inhalt spätmittelalterlicher monastischer Reform auf.

Gegenüber einem modernen Verständnis, für das der Aspekt der Erneuerung, der *Innovation*, im Vordergrund steht, muß betont werden, dass der Begriff Reform aus mittelalterlicher Sicht ganz andere Konnotationen hat, zielt er doch entsprechend der Bedeutung des lateinischen Wortes *(re-formatio)* primär auf Wiederherstellung idealer Vergangenheit, genauer: auf Wiederherstellung einer als authentisch und vorbildhaft geltenden Ursprungssituation.[5] Das heißt also: Mittelalterliche Kirchen- und Klosterreform mag auf der Ebene ihrer Organisationsformen und ihrer Kommunikationsstrukturen in bemerkenswertem Maß innovativ sein – in inhaltlicher Hinsicht ist ihre Blickrichtung grundsätzlich rückwärts gewandt. Monastische Reform, auch des Spät-

mittelalters, weiß sich in einem großen Strom. Dies ist gerade auch für den Bereich der Liturgie von nicht unwesentlicher Bedeutung.

Ein gutes Beispiel für diesen Sachverhalt ist etwa das Zisterzienserhymnar: Der Reformanspruch führt hier nicht zu etwas Neuem, sondern wird umgesetzt in einer fast schon als fundamentalistisch zu bezeichnenden Rückwendung zu einem als authentisch und in buchstäblichem Sinn »regelgerecht« angesehenen Repertoire. Das Prinzip ist bekannt: Da die Benediktregel den Begriff *Ambrosianum* gebraucht, wenn sie den liturgischen Hymnus meint, orientiert sich die zisterziensische Choralreform des 12. Jahrhundert in ihrer direkten und kompromißlosen Regelhermeneutik bewusst und ausschließlich an der »ambrosianischen« Mailänder Tradition: Die Einleitung zum ersten Zisterzienserhymnar, das um ca. 1110 verfaßte *Mandatum* Stephan Hardings, formuliert die Auswahlkriterien mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit: *Nos hos hymnos quos beatum Ambrosium archiepiscopum constat cumposuisse, in hunc nostrum locum, novum videlicet monasterium, de Mediolanensi ecclesia in qua cantatur detulisse, cummunique fratrum nostrorum consilio ac decreto statuisse ut amodo a nobis omnibusque posteris nostris hii tantum nullique alii canantur; quia hos ambrosianos beatus pater et magister noster Benedictus in sua regula quam in hoc loco maximo studio decrevimus observandam, nobis proponit canendos.*[6]

Dieser bemerkenswerte Vorgang ist im übrigen für einen weiteren Gesichtspunkt von Interesse. Die Zisterzienser haben die Hymnen des Offiziums nach ihrer Choralreform nicht in einer anderen räumlichen Disposition gesungen, wohl aber haben sie teilweise andere Hymnen gesungen und sie haben sie melodisch »anders« gesungen, und dieser Sachverhalt ist durchaus symptomatisch für eine grundsätzliche Tendenz: Die Auswirkungen monastischer Reform im Bereich der Liturgie betreffen in aller Regel den *Kirchenraum* wenig oder überhaupt nicht, sondern führen allenfalls im Bereich des Repertoires (und hier nicht selten im Sinne einer Reduktion!) und der melodischen Gestalt der Gesänge zu Modifizierungen und damit möglicherweise zu einer Umgestaltung oder gar Erneuerung der liturgischen *Bücher*.

Doch zurück zum Spätmittelalter. Hier wird die eben angesprochene grundsätzliche Rückwärtsgewandtheit in gewisser Weise noch verstärkt durch die Tatsache, dass die monastischen Reformen dieser Zeit – Melk genauso wie Bursfelde – im Gegensatz zu hochmittelalterlichen Erneuerungsbewegungen wie Cluny und Hirsau oder den eben genannten Zisterziensern, nie zu Neugründungen führen, sondern immer auf bereits bestehende Klostergemeinschaften und somit auf eine präexistente *Consuetudo* treffen. In Blaubeuren etwa (und übrigens genauso in Melk selbst!) ist dies die Hirsauer Tradition. Dieses Vorgefundene von Überfrachtungen und Verfremdungen zu befreien und gewissermaßen zu sich selbst zurückzuführen, ist Sinn und Absicht der Reform. Das heißt: hier sind – auch im Bereich der Liturgie – von vornherein keine spektakulären Differenzen zu erwarten, und wenn es Veränderungen gibt, dann sind diese grundsätzlich eher *reduktiver* Art. Im Melker Kontext etwa äußert sich dies im Verbot der in den Klöstern teilweise praktizierten Mehrstimmigkeit oder der kritischen Haltung gegenüber den als *Cantus superfluus* eingeschätzten Tropen und Sequenzen und den gerade im Hirsauer Einflußbereich so beliebten Prozessionen.[7] Mit anderen

Worten: es wird hier eine Grundtendenz faßbar, in der die Einführung neuer, vor der Reform nicht praktizierter Formen liturgischen Vollzugs und damit für Veränderungen im Anforderungsprofil an den sakralen Raum kaum eine Rolle spielt.

In diesem Zusammenhang ist auch zu unterstreichen, dass Melk (und hierin unterscheidet es sich deutlich von Bursfelde) keine explizite Kodifizierung des liturgischen Repertoires und Zeremoniells vorgenommen hat, zumindest nicht, was die Gestaltung des *Proprium* der einzelnen Festtage und Festzeiten anbelangt. Die Emphase bezüglich des Liturgisch-Musikalischen liegt fast ausschließlich auf dem Formalen, auf dem »Wie« des Singens (Tonhöhe, Tempo, Pausen, Gleichmaß des Vortrags),[8] vor allem der Psalmodie, auf deren Korrektheit und Einheitlichkeit, die Reformer immer wieder insistieren: »Wenn wir darin keine Einheitlichkeit erreichen, so ist sehr zu befürchten, dass wir, die wir doch eigentlich reformieren sollen, bei den zu Reformierenden verbleiben werden« (*nisi in his fit uniformitas, timendum est vehementer, reformaturos nos manere cum reformandis*), so insisitiert beispielsweise Martin von Senging, der große Exponent der Melker Richtung auf dem Basler Konzil.[9] Mit der Psalmodie, die den Mönch buchstäblich Tag und Nacht begleitet, rühren wir gewiß an den Nerv monastischer Liturgie- und Musikpraxis – doch (auf die Gefahr hin, mich zu wiederholen) für die Frage nach neuen Impulsen für die Disposition des liturgischen Raums ist dieser an sich so einschneidende Vorgang völlig irrelevant.

Als Ergänzung zu den Sublazenser bzw. Melker Caerimoniae wäre eigentlich ein *Liber Ordinarius* zu erwarten, d.h. ein normativer Text, der den ganzen liturgischen Zyklus *per annum* mit seinen Festen und dem dafür vorgesehenen Repertoire an Texten und Zeremonien ordnet und festschreibt und uns eine Rekonstruktion dieser Liturgie erlauben würde.[10] Doch im Gegensatz zu Bursfelde fehlt ein solcher, für alle Klöster des Verbands verbindlicher Text für Melk. Eigentlich eine irritierende Situation für eine Bewegung, die sich eine einheitliche liturgische Praxis *iuxta ritum Romanae ecclesiae* auf die Fahne geschrieben hat! Möglicherweise hat die Uniformität des Repertoires *in praxi* doch nicht die in den programmatischen Texten beschworene Bedeutung? Dieser merkwürdigen »Unschärfe« entspricht im übrigen auch die Situation bezüglich der liturgischen Bücher. Einerseits insistiert man auf der Vereinheitlichung, was systematische Abschreibeaktivitäten in allen der Reform angeschlossenen Klöstern bedingt hätte (oder aber – was im Melker Kontext mehrfach thematisiert wurde – die Normierung auf dem Weg über die neue Technik des Buchdrucks).[11] Andererseits zeigt man sich angesichts der praktischen Schwierigkeiten bei der Umsetzung dieses Ziels durchaus kompromißbereit. Geradezu exemplarisch (und auch buchgeschichtlich hochinteressant) steht dafür erneut eine Äußerung des Melker Wortführers Martins von Senging in Basel, der auf den Einwand, die Vereinheitlichung der liturgischen Bücher könnte am finanziellen Aufwand scheitern (*propter pretiositatem*), den Vorschlag macht, man könnte diese Aktion vielleicht über mehrere Jahre strecken und sozusagen ratenweise durchführen (ein Buch pro Jahr) oder aber statt des teuren Pergaments das billigere Papier als Beschreibstoff und statt der aufwendigen Textura-Schrift die bescheidenere *Notula* verwenden oder gar Papier und Pergament mischen, bis wieder bessere Zeiten kämen (*donec tempus prosperius arridebit*).[12]

In Lorch etwa, das 1462 den Anschluss an die Reform fand, waren diese Voraussetzungen anscheinend erst ein halbes Jahrhundert später gegeben; jedenfalls entstanden dort neue, nach der *Rubrica mellicensis* ausgerichtete Liturgica für Meß- und Chordienst, die bekannten Lorcher Chorbücher erst in den Jahren 1511–1512.[13]

III.

Nun aber zu Blaubeuren. Der Versuch einer Rekonstruktion der Liturgie Blaubeurens in der Melker Phase sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass entsprechende Bücher kaum mehr greifbar sind. Repräsentative Chorbuch-Handschriften wie die eben erwähnten aus Lorch haben sich nicht erhalten. Das noch näher zu untersuchende Spezialmissale von Abt Heinrich Fabri, das sich heute in Regensburg befindet (zwischen 1491 und 1495 entstanden) gehört noch am ehesten in diese Kategorie, ist aber aufgrund seiner besonderen Typologie für die Blaubeurer Gesamtsituation wenig aussagekräftig. Das Fehlen solcher Bücher mag ein Problem der bibliothekarischen Überlieferung als ganzer sein, aber es ist grundsätzlich auch nicht auszuschließen, dass es sie in Blaubeuren gar nie gegeben hat. Erinnern wir uns an das angesprochene Problem der *pretiositas*! Wäre es nicht denkbar, dass die über Jahrzehnte sich hinziehenden, erst 1510 abgeschlossenen Baumaßnahmen die finanziellen und organisatorischen Kräfte des Klosters ein entsprechendes Engagement im Bereich der liturgischen Bücher einfach nicht mehr zugelassen haben?

So bleiben uns nur einige wenige, teilweise eher bescheidener Zeugnisse:

1. Die im Stuttgarter Handschriftenkatalog als »monastisches Rituale und Prozessionale« bezeichnete, um 1482–1484 zu datierende Handschrift HB I 77, die allerdings, wie eine genauere Analyse zeigt, teilweise auf pastorale Funktionen außerhalb des Klosters ausgerichtet war, und zwar vermutlich in Verbindung mit der Blaubeurener Stadtpfarrkirche. Diese Teile der Handschrift entsprechen im wesentlichen der Konstanzer Diözesanliturgie. Lediglich einige monastische Einsprengsel (Benediktionen, Mönchsprofeß und Jungfrauenweihe 34v–60v, Sterbeordo für Mönche 114v–127v) und die Allerheiligenlitanei verraten den Zusammenhang mit dem Kloster. Diese Mischkonstellation könnte darauf hindeuten, dass das Buch einem an der Stadtkirche als Kaplan amtierenden Blaubeuerer Konventualen diente.[14]
2. Das Brevier HB I 222 von 1499 bzw. 1521–1524.
3. Als wichtigste Quelle für unsere Fragestellung der an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert vom Blaubeurener Prior David Hüsler angelegte *Breviarius secundum cenobium Borense*: kein *Liber ordinarius* im üblichen Sinn, sondern eher das, was wir heute als Direktorium bezeichnen würden, das Hüsler für das Ende November 1499 beginnende Kirchenjahr angelegt hat, wobei eingestreute komputistische Tabellen, Hilfstexte und Rubriken (zu Fragen im Zusammenhang mit den beweglichen Festen oder der Kollision von Heiligenfesten mit Sonntagen oder Herrenfesten am selben Datum und dergleichen mehr) der Handschrift so-

zusagen fortdauernde Gültigkeit verleihen – ganz offenkundig ein Ersatz für den fehlenden offiziellen Normtext (eben den *Liber ordinarius*). Damit haben wir auf indirektem Weg doch noch die Möglichkeit, Gestalt und Ablauf der Liturgiepraxis Blaubeurens um 1500 in verläßlicher, ja ausgesprochen minutiöser Weise rekonstruieren zu können.[15]

Alle diese Zeugnisse bieten einen übereinstimmenden und zunächst doch recht überraschenden Befund:

1) Zuerst eine Einzelbeobachtung: Der alte Hirsauer Patron und Leitheilige par excellence, Aurelius, erscheint nicht nur im Kalendar von HB I 63, und in der Liste der *Festa sanctorum quae tenemus in nostro monasterio Blauburano* (27v), sondern ist auch im eigentlichen Corpus der Handschrift berücksichtigt, wenn für Laudes, Vesper und Messe von Kreuzerhöhung am 14. September wie in Hirsau eine entsprechende Commemoratio für ihn vorgesehen ist (282v–283). Analoges bietet übrigens auch das Brevier HB I 222 (164r und 373v).
2) Sehr viel wichtiger sind freilich ganze Repertoireschichten wie die Responsorien der Adventssonntage oder die Serie der nachpfingstlichen Alleluiaverse, die in der mediävistischen Musik- und Liturgiewissenschaft schon seit längerem als verläßliches Kriterium für eine Traditionszugehörigkeit gelten.[16] Die Analyse der Blaubeurer Quellen (insbesondere von Hüslers Direktorium) zeigt, dass diese umfangreichen Textreihen nicht etwa, wie in den Lorcher Chorbüchern, der Melker, sprich: der römischen Tradition, sondern nach wie vor dem alten Hirsauer Brauch entsprechen![17]
3) Das gleiche Bild ergibt sich aus dem Hymnenbestand in HB I 222. Dieser weist exakt die an anderer Stelle[18] untersuchten Besonderheiten der Hirsauer Hymnartradition auf (*Christe fili, Alma lux siderum, Hic est verus christicola*). Analoges gilt für eine ganze Reihe von Stichproben für einzelne Heiligenoffizien, die ich anhand von HB I 63 durchgeführt habe (Benedikt, Gregor u. a.).
4) Schließlich ist auch auf die wörtlich aus dem Hirsauer *Liber ordinarius* übernommenen Passagen hinzuweisen, die Hüsler an manchen Stellen in seinen frei formulierten Text einfügt.

Ich belasse es bei diesen wenigen Hinweisen, die deutlich machen dürften, dass das Repertoire der Blaubeurer Liturgie noch ein halbes Jahrhundert nach dem Anschluß an die Melker Reform in seiner Substanz die Hirsauer Tradition vertritt! Der Einfluß Melks wird im lediglich spürbar in den Streichungen, die ganz dem bereits angesprochenen Programm entsprechen: So sind im Direktorium die Sequenzen auf den üblichen Rest von fünf Gesängen reduziert,[19] und auch die beiden in Hirsau noch geläufigen Tropen – das altehrwürdige *Hodie cantandus* aus St. Gallen zum Introitus der dritten Weihnachtsmesse und ebenso *Postquam factus*, die Erweiterung zur Ostermesse, deren Hirsauer Zweitkarriere Andreas Haug nachgezeichnet hat[20] sind weggefallen. Außerdem fehlen die für Cluny und Hirsau so charakteristischen sonn- und festtäglichen Prozessionen vor der Hauptmesse, die auch in anderen Klöstern (etwa in Admont)[21] dem Rigorismus der Melker Reformer zum Opfer gefallen waren.

Gerade im Vergleich mit den (»konformen«, sprich: weitestgehend romanisierten) Lorcher Chorbüchern von 1511/12 ist dieser Fortbestand der Hirsauer Tradition ausgesprochen bemerkenswert. Offenbar konnte sich also ein als reformtreu, ja in gewisser Weise sogar als vorbildlich geltendes Kloster – immerhin wurde Blaubeuren ja seinerseits für eine Mitwirkung an der Reform Lorchs und anderer Klöster herangezogen – diese Form von liturgischem Nonkonformismus leisten. Eine Umformung des liturgischen Repertoires in Richtung einer gänzlichen Übereinstimmung mit Melk war offenbar nicht das ausschlaggebende Kriterium für eine erfolgreiche Durchführung der Reform – wichtiger waren wohl Gesichtspunkte, über die das Direktorium von David Hüsler keine Auskunft geben kann: die Qualität und Würde der liturgischen Feier, insbesondere des musikalischen Gesangs und selbstverständlich auch die vielen sonstigen, von den Reformern angemahnten Aspekte monastischer Zucht und Disziplin außerhalb des spezifisch liturgischen Bereichs. Das Fallbeispiel Blaubeuren bestätigt ganz deutlich, was für die Melker Reform insgesamt als typisch zu erkennen ist: Es gehörte eben zu den »Reformprinzipien, die Melk auszeichnen oder auch, je nach dem Standpunkt der Beurteilung, das Reformwerk Melks frühzeitig gefährdeten und es zumindest komplizierter gestalteten und erschwerten, dass die Melker Reformer zwar versuchten, in jedem der von ihnen visitierten Klöster die Observanz von Subiaco einzuführen, aber jedem Konvent die gute und erprobte Eigentradition ausdrücklich beließen«.[22]

Als Fazit für unsere Problemstellung heißt dies: Die Differenzen und Veränderungen gegenüber der vormelkischen, also hirsauisch bestimmten Zeit sind in Blaubeuren so geringfügig, dass sich für das liturgische Repertoire und die liturgischen Bücher nur marginale Modifikationen ergaben, Auswirkungen bezüglich der Nutzung des liturgischen Raums hingegen in keinem Fall abzuleiten sind, zumindest nicht im Sinne einer direkten Reaktion auf veränderte liturgische Abläufe. Jürgen Sydow hat Ähnliches bereits 1992 in anderem Kontext festgehalten: »Die schriftlichen Zeugnisse der klösterlichen Reformbewegung bieten … bezüglich der Klosterkirche, des Kreuzgangs, des Kapitelsaals keinerlei verwertbare Aussage, wohl auch deshalb, weil die Reform ja nichts Neues einführen, sondern gerade auch auf dem Gebiet der Liturgie die alten Anforderungen erneuern wollte«.[23]

IV.

Bedeutet dieser Negativbefund, dass die Frage nach Anstößen für die Genese der Blaubeurer Choranlage und ihrer Ausstattung als Ergebnis des spätmittelalterlichen Reformimpulses zum Scheitern verurteilt ist? Ich meine nicht. Man könnte in diesem Ergebnis insofern eine Chance sehen, als es neue Wege und Richtungen für diese Suche öffnet.

Ich glaube, dass vor allem ein Aspekt möglicherweise stärker (und positiver!) als bisher in diese Diskussion einzubeziehen ist. Ich denke dabei an das Moment des *Re-*

präsentativen, dessen Bedeutung im Kontext monastischer Reform ohnedies überdenkenswert erscheint.

Lassen Sie mich dazu noch einmal kurz einen Blick auf die bereits erwähnten Lorcher Chorbücher werfen. Klaus Graf hat vor kurzem die Frage gestellt, ob die »Erklärungskraft des Etiketts ›Melker Reform‹« wirklich ausreichend sei, um dem historischen Kontext von Handschriften wie der Chorbücher gerecht zu werden.[24] Mir scheint, dass in der Tat der Reformaspekt, der in der inhaltlichen Ausrichtung der Handschriften und im bewußten Rückgriff auf traditionelle Formen monastischer Skriptoriumstätigkeit faßbar wird, nur eine Seite dieses Projekts ausmacht. Das Interesse an repräsentativer Wirkung, wie es sich in der prachtvollen buchmalerischen Ausstattung manifestiert, ist die andere Seite, die im Falle Lorchs vor allem dem Engagement des Landesherrn, des Herzogs Ulrich von Württemberg, ein Stück weit aber sicher auch dem Repräsentationswillen des Klosters selbst zu verdanken ist.[25]

Vielleicht läßt sich diese Konstellation ein Stück weit auf Blaubeuren und seine Choranlage übertragen. Auch hier sind – gerade für die Zeit Fabris – die Rolle des Landesfürsten und die damit verbundenen Repräsentationsaspekte nicht gering zu veranschlagen. Die Tatsache, dass nicht nur Abt Heinrich Fabri, sondern auch Graf Eberhard im Blaubeurer Hochaltar dargestellt sind, ist dafür ein deutliches Signal. Sie bringt, wie Klaus Schreiner formuliert hat, die Mentalität einer Gesellschaft zum Ausdruck, »in der Frömmigkeit und Politik, geistliche und weltliche Ordnung im Interesse des ›allgemeinen Heils‹ der ›publica utilitas‹, eng miteinander verflochten waren«.[26]

Man mag dies aus heutiger Sicht problematisch empfinden und Repräsentationstendenzen dieser Art eher als Kontrapunkt oder gar als Gegensatz, ja Widerspruch zu den religiös-asketischen Idealen und Wertmaßstäben der Ordensreform sehen. Dazu noch einmal Klaus Schreiner in seiner Charakterisierung des Lebensstils von Abt Heinrich Fabri gegenüber dem seines Vorgängers Ulrich Kundig: »Abt Fabri gab dem klösterlichen Leben Blaubeurens einen Zug ins Weltläufige und Repräsentative. Seine Gestalt schmückt den Hochaltar. Sein redendes Familienwappen prangt auf Buchdeckeln und in Handschriften; in Kloster und Kirche ließ er es in Stein hauen. Abt Heinrich Fabri wollte wahrgenommen, gesehen und respektiert werden ... So gepflegte Selbstdarstellung widersprach dem Geist monastischer Demut ... zunehmende Weltoffenheit machte sich breit, ein Vorgang, der dem Kloster langfristig nicht zum Segen gereichte.«[27]

Ich meine allerdings, dass für Fabri selbst und sein Kloster dieser Widerspruch nicht bestand oder zumindest nicht bewusst wahrgenommen wurde. Schreiner selbst und andere haben darauf hingewiesen, dass wirtschaftlicher Wohlstand – die Grundlage für bauliche Maßnahmen – im Selbstverständnis der Reform durchaus auch eine positive Konnotation hat. Für Johannes Trithemius etwa sind ökonomische Prosperität, Schuldenfreiheit, gesunde finanzielle Verhältnisse auch ein Ausdruck erfolgreich durchgeführter Reform, d. h. es gibt für ihn eine Wechselwirkung zwischen *devotio* und *temporalis substantia*.[28] Der Neubau eines Klosters kann aus dieser Sicht auch als sichtbare Darstellung seiner geglückten Reform gesehen werden – oder, wie Schreiner es formuliert hat, als »bleibender Ausdruck seines Erneuerungswillens«.[29]

Dazu kommt ein weiteres: die Rolle der Stifter-Memoria in die Neugestaltung der Blaubeurer Choranlage. Die Stifterbilder, die als Büsten, Reliefs und Fresken Chor, Hochaltar und Kirche schmücken, sind dafür ein unübersehbares Indiz.[30] Gerade in diesem Zusammenhang aber will materieller und künstlerischer Aufwand sehr viel mehr sein als nur äußerliche Repräsentation, denn er sieht sich im Dienst spiritueller *re-praesentatio* im eigentlichen Sinn des Wortes, die durch das Moment der Materialität jene sichtbare, »öffentliche« Präsenz des Stifters garantiert, ohne die Erinnerung nicht funktioniert. Und wenn wir bedenken, dass Erinnerung an die eigenen Ursprünge und damit auch die Intensivierung des Gedenkens an die Stifter durchaus zu den substantiellen Komponenten spätmittelalterlicher Klosterreform gehört, so erscheint eine Form von Repräsentation, wie sie die Blaubeurer Anlage darstellt, nicht mehr unbedingt als ein Widerspruch zu dem, was diese Reform intendiert, sondern kann in gewisser Hinsicht sogar als ein legitimes Element reformerischer Absicht gesehen werden.

Wenn die unmittelbar auf die Liturgie bezogenen Äußerungen und Maßnahmen der Melker Reform auf die Frage nach den Beweggründen, die zur Entstehung der imponierenden Blaubeurer Choranlage geführt haben, offenbar keine wirklich tragenden Antworten zu liefern vermögen, so kann möglicherweise eine ganz spezifische Form von – durchaus reformbezogenem! – Repräsentationswillen ein erfolgversprechenderes Szenario zur Erklärung und zum Verständnis dieses »spätgotischen Gesamtkunstwerks«[31] anbieten.

Anmerkungen

1 Der vorliegende Text steht in komplementärem Zusammenhang mit meinem Beitrag »Karwoche in Blaubeuren – Zur liturgischen Nutzung von Chor und Klosterkirche« in dem von Anna Moraht-Fromm herausgegebenen Band »Kloster Blaubeuren. Der Chor und sein Hochaltar«, Stuttgart 2002, S. 33–39. Die beiden Studien ergänzen sich; um jeweils in sich geschlossene Texte zu erhalten, werden Überschneidungen und damit mehrfach auch Parallelen in der Argumentation in Kauf genommen.

2 Eric Palazzo, Iconographie et liturgie dans les études médiévales aujourd'hui: un éclairage méthodologique, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 41 (1998), S. 65–69.

3 Dazu und zum folgenden vgl. Palazzo, Iconographie et liturgie (wie Anm. 2), S. 66–67.

4 »Ici, l'image participe au même titre que l'ensemble rituel déployé pour le déroulement d'une cérémonie particulière, à *l'existence* de la liturgie, à sa raison d'être.« (Palazzo, Iconographie et liturgie (wie Anm. 2), S. 67).

5 Als »Rückkehr zur *forma prima* ideal gedachter Anfänge«, wie Klaus Schreiner, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, in: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter, hrsg. von Hagen Keller, Klaus Grubmüller u. a., München 1992, S. 37–75, hier S. 42, prägnant formuliert.

6 Dazu Chrysogonus Waddell, The twelfth century Cistercian hymnal, Bd. 1, Gethsemani Abbey (Kentucky), S. 18–79; Edition des *Mandatum*-Texts. Bd. 2, S. 12. Vgl. auch Bruno Stäblein, Die mittelalterlichen Hymnenmelodien des Abendlandes (Monumenta Monodica Medii Aevi 1), Kassel 1956, S. 512–514.

7 Vgl. die Belege bei Joachim Angerer, Die liturgisch-musikalische Erneuerung der Melker Reform, Wien 1974 (Sitztungsber. d. Österr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 287/5), S. 90–94.

8 *Tractim, pausatim, distincte, sub mensura aequali, non saltando,* heißen die Stichwörter vgl. Angerer, Erneuerung (wie Anm. 7), S. 87–90.

9 Zu diesem Thema mit zahlreichen Belegen: Angerer, Erneuerung (wie Anm. 7), S. 125–164.

10 Zusammenfassend dazu jetzt Aimé-Georges Martimort, Les »Ordines«, les Ordinaires et les Cérémoniaux (Typologie des Sources du Moyen-Age. 56), Turnhout 1991, S. 69f. »A partir de la fin du XIe siècle, c'est-à-dire dans ce climat d'intense réforme de l'Eglise auquel est lié le nom de saint Grégoire VII, une tendance très forte se manifeste en faveur d'une union plus étroite entre les monastères, aboutissant à des fédérations, avec une organisation centralisée: l'exemple le plus éclatant est la création de l'Ordre cistercien (1098), mais celui-ci avait déjà été devancé par les chanoines de Saint-Ruf (1039) et les Chartreux (1084). D'autres groupements suivront bientôt au début du XIIe siècle: Saint-Victor (1113), Prémontré (1120), les Gilbertins d'Angleterre (entre 1131 et 1189), les Guillelmites (vers 1183). Or tous ces ordres exigent de chacune de leurs communautés l'observation d'une même ordonnance liturgique... Aussi apparaissent dès le début du XIIe siècles les livres qui permettront d'obtenir cette uniformité...«

11 Vgl. Angerer, Erneuerung (wie Anm. 7), S. 128. Vor allem die 1465 in Subiaco eingerichtete Druckerei (die erste in Italien!) und die Offizin in St. Ulrich und Afra in Augsburg spielten in diesem Zusammenhang eine Hauptrolle.

12 Angerer, Erneuerung (wie Anm. 7), S. 127f.

13 Vgl. dazu demnächst Felix Heinzer, Die Lorcher Chorbücher im Spannungsfeld von klösterlicher Reform und landesherrlichem Anspruch, in: 900 Jahre Kloster Lorch, hrsg. von Felix Heinzer, Robert Kretzschmar und Peter Rückert, Stuttgart 2004 (im Druck).

14 Näheres dazu auch in meinem Beitrag »Karwoche in Blaubeuren« (wie Anm. 1).

15 Ibid. (wie Anm. 1), wo Hüslers Direktorium für einen Ausschnitt der Blaubeurer Liturgie, die Karwoche, detailliert ausgewertet wird.

16 Zum Methodischen vgl. Peter Wittwer, Identifikation liturgischer Handschriften des Mittelalters aufgrund der Matutinresponsorien des Offiziums, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 41 (1999), S. 411–62, und Michel Huglo, Les listes alléluiatiques dans les témoins du Graduel grégorien, in: Speculum Musicae Artis. Festgabe für Heinrich Husmann, München 1970, S. 219–227.

17 Vgl. dazu Felix Heinzer, Der Hirsauer ›Liber Ordinarius‹, in: Revue Bénédictine 102 (1992), S. 309–347, hier S. 332 (Alleluia-Reihe) und S. 340–344 (Advents-Responsorien).

18 Felix Heinzer, Liturgischer Hymnus und monastische Reform – Zur Rekonstruktion des Hirsauer Hymnars, in: Der lateinische Hymnus im Mittelalter. Überlieferung, Ästhetik, Ausstrahlung, hrsg. von Andreas Haug (Monumenta Medii Aevi Monodica. Subsidia 4) (im Druck).

19 Reduktion auf fünf Gesänge für (Ostern, Pfingsten, Fronleichnam und Allerseelen) – gewissermaßen in Vorwegnahme der Beschlüsse des Trienter Konzils. Vgl. Angerer, Erneuerung (wie Anm. 7), S. 93f.

20 Andreas Haug, Ein ›Hirsauer‹ Tropus, in: Revue Bénédictine 104 (1994), S. 328–345.

21 Vgl. Angerer, Erneuerung (wie Anm. 7), S. 92 mit Anm. 62.

22 Joachim F. Angerer (Hrsg.), Breviarium Caeremoniarum Monasterii Mellicensis (Corpus consuetudinum monasticarum 11, 2), Siegburg 1987, S. CLXXVII.

23 Jürgen Sydow, Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster; das Beispiel Blaubeuren, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11 (1992), S. 209–221, hier S. 210.

24 Klaus Graf, Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, hg. von Johannes Janota und Werner Williams-Krapp, Tübingen 1995 (Studia Augustana 7), S. 100–159, S. 114.

25 Näheres dazu bei Heinzer, Lorcher Chorbücher (wie Anm. 13). – Auf Spuren eines vergleichbaren Engagements von Herzog Ulrich in Maulbronn hat Johannes Wilhelm, Die Wandmalereien des Klosters Maulbronn und ihre historischen Restaurierungen, in: Maulbronn 1147–1997 und die Anfänge der Zisterzienser in Südwestdeutschland, hrsg. von Peter Rückert (Oberrheinische Studien 16), Stuttgart 1999, S. 211–220, hier S. 212–215, hingewiesen.

26 Klaus Schreiner, Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel, in: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 86 (1986), S. 105–195, hier S. 189. – Hierzu auch der Beitrag von Anna Moraht-Fromm, Erneuerung braucht Erinnerung, in: dies. (Hg.), Kloster Blaubeuren. Der Chor und sein Hochaltar, Stuttgart 2002, S. 41–67.

27 Schreiner, Klosterreform (wie Anm. 26), S. 190.

28 Vgl. dazu u.a. die Ausführungen von Bernhard Theil, in: Hirsau. St. Peter und Paul 1091–1991, Bd. 2: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters, S. 325–334, und v.a. Schreiner, ibid. S. 323.

29 Klaus Schreiner, Mönchtum im Geist der Benediktregel. Erneuerungswille und Reformstreben im Kloster Blaubeuren während des hohen und späten Mittelalters, in: Blaubeuren. Die Entwicklung einer Siedlung in Südwestdeutschland, hg. von Hansmartin Decker-Hauff und Immo Eberl, Sigmaringen 1986, S. 141.

30 Ibid.

31 Als solches hat Johannes Wilhelm die Anlage in seiner Studie im Blaubeurer Jubiläumsband durchaus zutreffend bezeichnet. Vgl. Johannes Wilhelm, Der Chor der Blaubeurer Klosterkirche als spätgotisches Gesamtkunstwerk, in: Blaubeuren 1986 (wie Anm. 29), S. 813–870.